
¿Es la voluntad un apetito o un ‘poder’? La perspectiva de Duns Escoto

Is the will an appetite or a power? The case of Duns Scotus

CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA

Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
31009 Pamplona (España)
cgayesta@unav.es

Abstract: This article addresses how Duns Scotus conceptualizes the will, comparing his thought with Aquinas's. Its perspective is metaphysical. For Scotus, freedom (*affectio iustitiae*) belongs intrinsically to the will, consequently this faculty cannot be other than an active cause (a power). Scotus refers the category of appetite to the natural will, which he does not consider to be "will" in the proper meaning of the term. Questions from *On Enjoyment* are the main textual source for the argument (*Ordinatio* I, d. 1).

Keywords: Will, freedom, power, Duns Scotus, Thomas Aquinas.

Resumen: El artículo estudia desde una perspectiva metafísica cómo categoriza la voluntad Duns Escoto contrastando su posición con la del Aquinate. Como para Escoto la libertad (*affectio iustitiae*) pertenece intrínsecamente a la voluntad, esta solo puede ser una potencia activa: un poder. La categoría de apetito solo es válida para la voluntad natural que no es voluntad en sentido propio. Para argumentar estos aspectos se da particular relevancia a las cuestiones *De frui* (*Ordinatio* I, d. 1).

Palabras clave: Voluntad, libertad, potencia, Duns Escoto, Tomás de Aquino.

RECIBIDO: JULIO DE 2013 / ACEPTADO: ENERO DE 2014

1. *STATUS QUAESTIONIS*

Si se va a hablar de la voluntad *qua libera* en Duns Escoto es obligado referirse a aquel texto en que señala, aparentemente siguiendo a Anselmo, que el amor a lo justo (*affectio iustitiae*) puede entenderse de tres modos: como la gracia, como la virtud moral o como la propia intrínseca libertad de la voluntad¹. Ahora bien, ¿en qué estructura general debe integrarse la comprensión de la *affectio iustitiae* como libertad de la voluntad?

Sobre la cuestión de las afecciones de la voluntad existe una amplia literatura. Se podría decir que tal literatura abarca dos aspectos distintos: a) las implicaciones éticas de esta doctrina; b) la propia definición de lo que son las afecciones en la estructura de la voluntad. El punto de vista que interesa en el presente artículo es el segundo, y más específicamente en relación con la *affectio iustitiae*. Me referiré brevemente a lo que se puede dar por establecido en la discusión en curso.

Desde el punto de vista ético hay un acuerdo bastante amplio en que la doctrina de las dos afecciones debe vincularse a la superación por parte de Duns Escoto del esquema eudemonista². En cambio, se plantea una viva discusión acerca de cómo debe interpretarse la relación entre la *affectio iustitiae* (que es la misma libertad de la voluntad) y la definición del modo de obrar libre como posibilidad de obrar o no obrar ante los contrarios (o quizá mejor posibles)³. Se maneja la distinción entre libertad metafísica y libertad moral

-
1. “Ad videndum solutionem istarum rationum, distinguo quid possit intelligi per istas affectiones ‘iustitiae’ et ‘commodi’, de quibus loquitur Anselmus *De casu diaboli* cap. 4. Iustitia potest intelligi vel infusa (quae dicitur ‘gratuita’) vel acquisita (quae dicitur ‘moralis’) vel innata (quae est ipsamet libertas voluntatis)” (J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 49). Salvo indicación contraria los textos de la *Ordinatio* serán citados según la edición crítica de su *Opera Omnia* (edición Vaticana).
 2. Cfr. J. BOLER, *Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will*, “American Catholic Philosophical Quarterly” 67 (1993) 110 y T. HOFFMANN, *The distinction between nature and will in Duns Scotus*, “Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 66 (1999) 210.
 3. Sobre la diferencia entre definir la voluntad como apertura a los contrarios y a los posibles, cfr. D. BARBOSA, *Natura semper in se curva. A vinculação a si e a possibilidade de desvinculação segundo Duns Escoto* (Fundação Eng. Antonio de Almeida, Lisboa, 2012) 58, 61 y 87.

(A. Wolter implícitamente y J. Boler explícitamente). Y desde esta disputa se abren dos posturas. Unos defienden que la concepción escotista es una forma de libertarianismo (T. Williams) y que su visión de la justificación moral sería radicalmente voluntarista (J. Hare)⁴. Otros, en cambio, se esfuerzan por mostrar que, pese a no ser una ética eudemonista, es una ética racional. Estos autores (A. B. Wolter y M. B. Ingham)⁵ se oponen frontalmente a la interpretación que presenta a Duns Escoto como un ejemplo de libertarianismo.

Desde el punto de vista del estudio de las afecciones en cuanto estructurantes de la voluntad, de una parte se observa una cierta tendencia en los estudiosos de Escoto a identificar la *affectio commodi* con la voluntad natural y la voluntad como apetito (J. Boler, A. Vos, G. Sondag, R. te Velde)⁶, mientras que la *affectio iustitiae* quedaría del lado de la *voluntas qua libera*. Ciertamente Duns Escoto habla de dos ‘apetitos’ de la voluntad uno natural y otro libre, siendo el primero la inclinación de la voluntad a su perfección y el segundo el querer libre⁷. Pero en otros lugares afirma que tanto la inclinación a lo justo

-
4. Cfr. J. E. HARE, *Scotus on Morality and Nature*, “Medieval Philosophy and Theology” 9 (2000) 15-38; and *God and Morality: A Philosophical History* (Blackwell, Malden Mass, 2007) 91-97.
 5. Cfr. M. B. INGHAM, *The Harmony of Goodness* (Franciscan Press, Quincy, Ill., 1996) 25-45; y *Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams*, “American Catholic Philosophical Quarterly” 74 (2000) 173-195; M. B. INGHAM-M. DREYER, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus* (Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2004) 146-172; A. B. WOLTER, *Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus*, en M. ADAMS (ed.), *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (Cornell University Press, Ithaca-London, 1990) 148-162.
 6. J. BOLER, *Transcending the Natural* cit., 109-126; *An Image for the Unity of Will in Duns Scotus*, “Journal of the History of Philosophy” 32 (1994), 23-44; G. SONDAG, *Duns Scot. Le métaphysique de la singularité* (Vrin, Paris 2005) 208-223, R. TE VELDE, *Natura In Seipsa Recurva Est: Duns Scotus and Aquinas on the Relationship between Nature and Will*, en E. P. BOS (ed.) *John Duns Scotus (1265-1308): Renewal of Philosophy. Acts of the third symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum, May 23-24 1996* (Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1998) 155-169; A. VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus* (Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007) 431-464.
 7. “Respondeo ad primam quaestionem, quod duplex est appetitus, sive voluntas, scilicet naturalis et libera. [...] Quantum ad primum videndum est, quis sit appetitus naturalis? Dico quod non est actus elicited, quia appetitus naturalis voluntatis se habet ad voluntatem, sicut appetitus naturalis intellectus se habet ad intellectum; sed in intellectu appetitus naturalis non est elicited; igitur nec in voluntate [...]. Quid ergo est? Dico quod est inclinatio ad ipsam perfectionem sicut in aliis

como la inclinación a lo ventajoso son perfecciones de la voluntad libre⁸ de lo que parece seguirse que la identificación de la *affectio commodi* con el apetito o voluntad natural y de la *affectio iustitiae* con la *voluntas qua libera* sin más no está exenta de problemas. En otro lugar discutí la pertinencia de identificar la *affectio commodi* con la voluntad natural y como apetito concluyendo negativamente⁹.

También hay un acuerdo entre los diferentes autores en que la *affectio iustitiae* no es un apetito. Boler ha mostrado que ambas afecciones no deben entenderse como dos apetitos uno superior y otro inferior sino que la *affectio iustitiae* es algo que permite trascender el orden natural que inclina al óptimo más ventajoso; Hoffmann, por su parte, ha señalado que la *affectio iustitiae* no se inscribe en el modelo de un apetito que persigue un fin¹⁰.

Esta me parece una sugerencia verdaderamente interesante y que merece la pena perseguir no sólo por sus consecuencias éticas (superación del esquema eudemonista) sino en su aspecto metafísico: aplicado a la misma concepción de la voluntad como potencia. Quizá uno de los únicos artículos que se ocupan de esta temática es el publicado por Nuno Ferro¹¹. Este autor defiende la tesis de que, a diferencia de Tomás de Aquino, Duns Escoto no categoriza la voluntad como un apetito; la voluntad es simplemente voluntad. Comparto parcialmente su tesis, si bien no todos los detalles de su

non habentem appetitum liberum” (J. DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 9, nn. 1-5; Vivès, XXIV, pp. 659-660). El tomo correspondiente a la d. 49 de la *Ordinatio* ha sido ya editado críticamente. En él se indica que las cuestiones 7-12 que aparecían en la edición de Vivès (y antes en la de Wadding) fueron escritas por discípulos de Escoto tomando su doctrina de las Reportationes. Escoto expuso todas las cuestiones en el aula pero no las recogió en la *Ordinatio*. Cfr. B. HECHICH et al. (ed.), *B. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, v. 14 (Typis Vaticanis, Civitas Vaticana, 2013, p. 394 “editorum monitus”). Por este motivo he citado las *Reportata Parisiensia* de Vivès, si bien no se trata de un texto editado críticamente.

8. “Inclinatio naturalis est duplex; una ad commodum, alia ad iustum, quarum utrumque est perfectio voluntatis liberae; una tamen inclinatio magis dicitur naturalis quam alia quia immediatius consequitur naturam, ut distinguitur contra libertatem, commodum quam iustum” (J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, III, d. 15, q. un., n. 54).
9. Cfr. C. GONZÁLEZ-AYESTA, *Duns Scotus on the natural will*, “Vivarium” 50/1 (2012) 33-52.
10. T. HOFFMANN, *The distinction between nature and will* cit., 211-212.
11. N. FERRO, *Animal rationale ou bestia intellectualis. Vontade e natureza: Tomas de Aquino-Duns Escoto*, “Itinerarium” 56 (2010) 215-336.

análisis. Pero en todo caso, quiero dar un paso más y proponer un marco conceptual en que encuadrar la comprensión escotista de la voluntad libre: no es apetito sino poder.

Para conseguirlo el artículo se divide en tres partes: un análisis detallado de la doctrina de Duns Escoto cuyo objetivo es mostrar que la voluntad *qua libera* no se categoriza como apetito sino como poder que obra de modo libre; una referencia mucho más sucinta al pensamiento de Tomás de Aquino para mostrar algunos contrastes entre su doctrina y la de Escoto. El objetivo es iluminar desde esta diferencia la originalidad del pensamiento de Escoto, no tanto hacer un análisis detallado del pensamiento de Tomás de Aquino. En la tercera sección se establecerán las conclusiones.

2. JUAN DUNS ESCOTO: *VOLUNTAS QUA LIBERA, FRUI* *Y AFFECTIO IUSTITIAE*

Para mostrar el pensamiento de Duns Escoto se tendrá en cuenta una fuente textual menos estudiada que los pasajes clásicos para hablar de las afecciones (*Ordinatio* II, d. 6, d. 33 y 39; III, d. 15, 17 y 26; y IV d. 49) y la así llamada libertad metafísica (*Quaestiones super libros Metaphysicorum* IX, q. 15, *Lectura* I, d. 39)¹²: a saber, las cuestiones ‘*De frui*’, que se encuentran en la primera distinción de la *Ordinatio*.

En estos textos Duns Escoto considera la comparación que hay entre los actos del entendimiento y los actos de la voluntad. Señala que al igual que el entendimiento puede asentir a algo complejo por sí mismo, como a cierto principio, o bien en razón de otra verdad, como a una conclusión; así también la voluntad puede querer algo por sí mismo y sin referirlo a nada más o bien puede querer algo en razón de otra cosa ulterior¹³. Duns Escoto considera que ambos

12. Una recopilación de algunos de estos textos, con traducción al alemán y amplia introducción a la temática que proponen se encuentra en: T. HOFFMANN, *Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen*, J. DUNS SCOTUS, *Freiheit, Tugenden und Naturgesetz* (Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2012) 9-48.

13. “Quantum ad primum dico quod sicut in intellectu sunt duo actus assentiendi alicui complexo —unus quo assentitur alicui vero propter se, sicut principio, alius quo assentitur alicui vero complexum non propter se sed propter aliud verum,

actos son actos elícitos de la voluntad libre. En el primer caso el acto es *frui*, en el segundo caso el acto es *uti*¹⁴. En la potestad de la voluntad está querer (*velle*) un bien por sí mismo sin referirlo a otro y constituyéndolo como fin¹⁵. Puede quererlo y constituirlo como fin o no. Como hacerlo está bajo su potestad, es un acto libre. Indudablemente también puede querer (o no querer) un bien de modo libre refiriéndolo a otro. Sin embargo, lo más novedoso es poner bajo el querer libre el acto referido al fin.

Que para Escoto el fin es objeto de una voluntad libre en el sentido de que la voluntad podría abstenerse de quererlo queda mostrado por algunas de sus doctrinas teológicas. En particular, defiende que aunque el hombre no puede rechazar el bien sumo ni querer la miseria, no por ello tales actos de querer o rechazar (*velle* y *nolle*) son necesarios. Como actos positivos de la voluntad están siempre en su mano por así decir. Para argumentar la no-necesidad, Escoto señala que no se puede concluir, desde “no puedo sino rechazar o querer” “estoy necesitado a rechazar o querer”. El motivo que subyace al argumento es precisamente que la voluntad sólo está obligada a un acto determinado respecto de tales objetos (la miseria o la bienaventuranza) si se pone a actuar, pero no está obligada a ponerse a actuar: puede simplemente no obrar¹⁶. El segundo ejemplo teológico se refiere a la voluntad de

sicut conclusioni— ita in voluntate sunt duo actus assentiendi bono, unus quo assentitur alicui bono propter se, alius quo assentitur alicui bono propter aliud, ad quod illud bonum refertur, sicut conclusioni assentitur propter principium.” (J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 1, n. 66).

14. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 1, n. 68.

15. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 17.

16. “Respondeo quod nec necessario volo beatitudinem, nec necessario nolo miseriam. Unde non sequitur, non volo esse miser; igitur nolo miseriam, sive nolo esse miserum. Nec sequitur non possum velle esse miserum, ergo de necessitate nolo esse miserum, quia nolle est actus voluntatis positivum, sicut et velle, et ita liberum est unum sicut et aliud. Ideo neutrum necessarium elicit circa quodcumque obiectum, et ideo posse non elicere nolle circa malum, sicut et velle circa bonum, tamen sicut circa malum ostensum non possum elicere actum voluntatis nisi nolle, ita nec circa bonum nisi velle; ideo deberet sic arguere: Non possum velle esse miserum, igitur non possum odire beatitudinem; sed hoc non sequitur, igitur necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate, ut supra ostensum est” (J. DUNS ESCOTO, *Reportationes Parisienses* IV, d. 49, q. 9, n. 10; Vivès XXIV, p. 662). Sobre la validez crítica del texto, véase nota 7.

los bienaventurados. Escoto sostiene que, dado que la voluntad creada no cambia intrínsecamente cuando pasa del estado *in via* al estado *in patria*, los bienaventurados sólo se mantienen firmes en la visión de Dios (impecables) por un particular decreto divino que les impide el ejercicio de lo que, en realidad, está en la potestad de su voluntad: suspender el acto respecto del gozo del fin último¹⁷. En ambos casos, Escoto defiende que el hombre puede libremente decidir qué constituye en fin y su voluntad libre no es una potencia orética; es decir, no es un apetito que se mueve por el objeto que el entendimiento le presenta.

Volviendo al hilo argumentativo de la distinción entre *frui* y *uti*, hay que señalar que Duns Escoto no considera que entre los actos del entendimiento y la voluntad (asentir a los principios y querer algo por sí mismo; asentir a las conclusiones y querer algo como referido a otro) haya un estricto paralelismo. Concretamente indica que la diferencia entre los actos del entendimiento estriba en la diferencia de objetos, mientras que la diferencia de actos volitivos no es reductible a la de los objetos sino que reside en el propio acto que ejerce la voluntad libre. Es decir, no es que el entendimiento presente a la voluntad un objeto como “sin comparación” a otro y, por tanto, como fin o se lo presente como el medio apto para conseguir otro objetivo de modo que, según el caso, la voluntad quede especificada de modo diverso por el objeto presentado. Por el contrario, es la propia voluntad quien puede querer algo “sin

17. “Respondeo: patet, quod beatus [Michäel] est impeccabilis in sensu compositionis, hoc est non potest simul esse beatus et peccare. Sed in sensu divisionis, quod —manens beatus— non habeat potentiam et possibilitatem ad peccandum potest intelligi dupliciter: vel per aliquid sibi intrinsecum, quod excludat potentiam talem; vel per causam extrinsecam, quae excludat potentiam propinquam ab isto [...]. Sic dico quod nulla est causa intrinseca in voluntate Michäelis nunc beati per quam excludatur potentia ad peccandum alias in sensu divisionis; non est causa intrinseca omnino prohibens istam potentiam omnino reduci ad actum. Sed per causam extrinsecam est impossibilis potentia intrinseca ad peccandum, scilicet per voluntatem Dei praevenientem illam voluntatem, ut semper continuetur actum fruendi et ita nunquam possit potentiam suam remotam non fruendi —vel peccandi— reducere ad actum, siquidem nunquam causa secunda, praevenita a causa superiore agente ad unum oppositum, potest potentia propinqua exire in aliud oppositum” (J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* IV, d. 49, p. 1, q. 6, nn. 350-351).

referirlo” o “refiriéndolo”¹⁸. Para Duns Escoto querer el bien por sí (*frui*) trasciende aquello de lo que es capaz una facultad meramente apetitiva; por ello la voluntad que puede querer el bien por sí no es sólo un apetito sino también una voluntad libre. Ahora bien, en algunos textos Duns Escoto señala que la *affectio iustitiae*¹⁹ es la misma libertad ingénita de la voluntad. No es fácil entender qué significa esta última afirmación. Mi tesis es que precisamente la libertad de la voluntad consiste en la capacidad de querer el bien más allá de una estructura de medios y fines y que la inclinación de la voluntad que permite tal acto es la *affectio iustitiae*.

En el libro II de la *Ordinatio*, distinción 6, q. 2, Escoto afirma que si la voluntad fuera solo apetitiva seguiría siempre lo mostrado por el intelecto como más ventajoso. En cambio, si es hecha libre puede ya moderar el deseo del bien más ventajoso por referencia a la regla de la justicia dada según una voluntad más alta (n. 51). Esta voluntad que ama ya de modo libre puede moderar el modo en que se quiere la felicidad. Consiguientemente, puede querer la felicidad también desordenadamente. Escoto alude a tres posibles desórdenes: querer la felicidad con una intensidad indebida, en un tiempo indebido o por una causa indebida (n. 52). A continuación aplica estas tres posibilidades al caso de la caída del ángel (n. 53) y refiriéndose a la primera (desorden por intensidad) aparece un argumento relevante para mostrar la relación entre el *frui*, el *usus* y las *affectiones*:

Es probable que su voluntad [la del ángel] se excediera de alguno de estos modos: por ejemplo o apeteciendo más la bienaventuranza para sí en cuanto bien ventajoso (*bonum sibi*) que queriendo aquel bien como bien justo (*bonum in se*), apeteciendo más que tal bien (el objeto beatífico) fuera su bien

18. “Et tamen inter haec duplex differentia. Prima, quia illi duo assensus intellectus distinguitur ex natura obiectorum; [...]. Hic autem isti assensus non sunt ex distinctione obiectorum, sed ex distincto actu potentiae liberae, sic vel sic acceptantis eius obiectum, quia, sicut prius dictum est, *in potestate eius est sic vel sic agere, referendo vel non referendo*” (J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 1, n. 67). El subrayado es mío.

19. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2 y d. 33, q. un.

como bien ventajoso (*bonum sibi*) que apeteciendo que [tal bien] perteneciera a otro (a su Dios), —y en esto estriba la mayor perversidad de la voluntad, a saber en ‘referir a otro’ (*uti*) lo que debe ser querido por sí (*frui*) y querer por sí mismo lo que debe ser referido a otro según Agustín en *83 Cuestiones*, q. 30²⁰.

Escoto dice que la inmoderación de la voluntad angélica consistió en que el ángel quiso como bien ventajoso (como bien para sí o referible) lo que debería haber querido como bien justo (como bien en sí o no referible): su pecado fue ‘usar’ lo que debería haber ‘querido por sí’ (*frui*) porque deseó que la felicidad fuera suya antes que perteneciera (*inesse*) a Dios²¹. El texto permite afirmar que en la medida en que la voluntad es algo más que un apetito intelectual y es libre, su amor a lo ventajoso puede ser inmoderado (en el caso contrario no podría ser inmoderado porque no sería tampoco sujeto de moderación alguna).

-
20. “Aliquo igitur istorum modorum probabile est quod excesserit voluntas eius: vel plus scilicet appetendo sibi beatitudinem ‘in quantum est bonum sibi’ quam amando illud bonum in se, plus scilicet appetendo illud bonum (ut ‘obiectum beatificum’) esse bonum suum ‘tamquam sibi bonum’ quam appetendo illud inesse alii (ut ‘Deo suo’), —et in hoc est summa perversitas voluntatis, quae est ‘uti fruendis et frui utendis’ secundum Augustinum 83 *Quaestionum*, quaestione 30” (J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, n. 53).
21. Un análisis detallado de este texto de Escoto es ofrecido en: P. KING, *Scotus’s rejection of Anselm: The two wills theory*, en L. HONNEFELDER et al. (eds.), *Jobannes Duns Scotus 1308–2008. Investigations into his philosophy*, “Archa Verbi Subsidia” 5 (Aschendorff Verlag–Franciscan Institute Publications, Munster–St. Bonaventure, 2010) 359–378. King parte del sentido anselmiano que tienen las afecciones (las interpreta como “motivos” de la acción); analiza los textos juveniles de Escoto en su *Lectura* hasta llegar a la *Ordinatio*. Expone, con mucho acierto, que la doctrina de las afecciones comparece en el contexto de la explicación del pecado del ángel como desordenado amor de concupiscencia a su felicidad nacido de un desordenado amor de amistad a sí mismo sobre Dios. También pone de manifiesto la mediación que Enrique de Gante ejerce en la comprensión que Escoto tiene de la doctrina de Anselmo: el tema central para Escoto ya no será la justicia infusa sino la justicia que llama innata e identifica con la misma libertad de la voluntad. En su análisis final King identifica la *affectio iustitiae* con el autodomínio de la voluntad (*self-restraint*) y considera que las afecciones no se distinguen de la voluntad misma. Aunque no rechaza en absoluto la idea de moderación, en la línea de lo que él mismo dice (que esa moderación no exige necesariamente la presencia de otra afección como contrapartida) he planteado la idea de relacionar el autodomínio de la voluntad con el acto de *frui*.

Escoto reafirma esta idea en el texto paralelo de *Reportationes II*²². En este pasaje Escoto explica la relación de la *affectio iustitiae* con la *affectio commodi* como la de la diferencia última con el género²³. De esta manera señala que al igual que podría pensarse en que un hombre (animal racional, especie) podría elicitar un acto conforme al que elicitaría según su carácter meramente de animal (género), también podría pensarse que la *affectio commodi* elicitará un acto conforme al que elicitaría si no estuviese conjugada con la *affectio iustitiae*. Tal acto, al igual que el de aquel hombre, sería inmoderado y vituperable²⁴. Pero entonces ¿es el propio apetecer natural vituperable? No, pues como explica Escoto a continuación, un acto ilícito de la *affectio commodi* nunca puede darse sin la colaboración de la *affectio iustitiae*: la *affectio commodi* no es *per se*; sólo marca la tendencia al bien ventajoso. Cuando la voluntad ‘quiere’ (acto ilícito) la felicidad desordenadamente, el acto es vituperable. Puede ser vituperable porque es un acto libre, no meramente natural (resulta de cierta cooperación entre la *affectio iustitiae* y la *affectio commodi*). Es vituperable porque es inmoderado: la voluntad libre creada no se conforma a la regla de la voluntad superior que es la voluntad divina²⁵.

22. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia II*, d. 6, q. 2, nn. 9-10 (Vivès 22, pp. 621b-622a).

23. “Ad primum horum dico primo, praemittendo quod affectiones commodi et iusti non sunt sicut a voluntate libera, quasi superaddita; sed affectio iusti est quasi ultima differentia” (J. DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia II*, d. 6, q. 2, n. 9).

24. “Nec potest voluntas libere et recte operans elicere actum per affectionem commodi tantum, sine affectione iusti, etsi possit elicere actum conformiter, ac si esset solum per affectionem commodi. Sicut nec potest aliquid in specie operari absque differentia specifica, sicut homo sine rationali, licet possit elicere actum conformem actui, quem eliceret, si esset tantum animal; sic in proposito, si poneretur voluntas secundum istum gradum priorem, ut vult aliquid secundum affectionem commodi praecise, immoderate appeteret beatitudinem, et si tunc conformiter eliciat, immoderate appetit, sed tunc esset tantum *appetere* naturale, et in omni natura est appetitus ad beatitudinem suo modo; est si tantum esset ille appetitus naturalis, tunc esset illud appetere intensissimum, vituperabile” (J. DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia II*, d. 6, q. 2, n. 9).

25. “Et cum dicitur, appetitus liber conformis naturali est conformis recto; dico quod iste naturalis rectus est, si sit *per se*; sed appetitus liber non est rectus ex hoc, quod conformatur alicui inferiori recto, sed ex hoc quod vult illud, quod vult Deus eum velle. Unde illae duae affectiones commodi et iusti regulantur per regulam superiorem, quae est voluntas divina” (J. DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia II*, d. 6, q. 2, n. 10).

¿Cómo podría ser el acto moderado en caso propuesto (el amor a la felicidad)?; es decir, ¿cómo la *affectio iustitiae* modera el amor a lo ventajoso que procede de la *affectio commodi*? El amor a la felicidad queda regulado desde el amor a lo justo: la voluntad elicita su acto de amar la felicidad desde la *affectio commodi* pero la ama según cierto orden y de modo libre por la *affectio iustitiae*. El orden que la *affectio iustitiae* introduce es querer primero el bien o la felicidad de Dios y el bien para uno solo si no contradice aquel²⁶. En definitiva la moderación de una afección sobre otra se da cuando la voluntad creada quiere libremente lo que la voluntad divina quiere que quiera, que no es otra cosa que el recto orden entre el bien justo y el bien ventajoso: no amar la felicidad con amor de concupiscencia para sí por encima del amor (de benevolencia) al bien de Dios (¿su felicidad?) que debe ser querido por sí. Quizá el punto difícil esté en ver que cuando se ama la felicidad para otro (por ejemplo para Dios) estamos ante un amor de benevolencia propio del querer el bien por sí y no ante un amor de concupiscencia por el que se quiere un bien porque reporta ventaja. Si el hombre no guarda la debida proporción entre el *frui* y el *usus* en relación con los bienes se produce el pecado²⁷, que Escoto suele describir en términos agustinianos como usar de lo que debe ser querido por sí (*frui*) o viceversa²⁸.

Volviendo al hilo del discurso sobre las cuestiones *De frui*, y en relación con los dos actos de la voluntad de los que se había hablado: *uti* y *frui*, interesa advertir que es la voluntad misma quien se mueve a querer de dos modos diversos. No se trata de que sea movida por el entendimiento, aunque indudablemente debe haber

26. “[S]ed vult affectionem commodi per aliam moderari, ita quod appetat Deo maximum commodum, et sibi commodum ordinatum a Deo” (J. DUNS ESCOTO, *Reportata Parisiensia* II, d. 6, q. 2, n. 10). Como se ve es decir positivamente lo que en el texto de la *Ordinatio* citado en la nota 20, se decía negativamente: “appetendo illud bonum (ut ‘objectum beatificum’) esse bonum suum ‘tamquam sibi bonum’ quam appetendo illud inesse alii (ut ‘Deo suo’)”.

27. En último extremo aplicando esta afirmación al orden moral lo que Escoto enseña es que la voluntad sólo puede descansar plenamente y querer como bien absolutamente no referible o a Dios o al yo. En el primer caso puede ser recta, en el segundo caso peca. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 3, q. 1-5, n. 183.

28. Ver por ejemplo: J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 3, q. 1-5, n. 165.

una ostensión del objeto. Para subrayar este hecho, Duns Escoto añade que la voluntad también puede tener un “querer neutro”; es decir, puede querer el objeto como un bien tomado absolutamente y sin consideración de su carácter referible o no referible a otros bienes²⁹. Es claro que el acto de referir o de no referir pertenece a la voluntad y no es causado por la ostensión del objeto por el entendimiento.

Duns Escoto afirma repetidas veces en distintos lugares de estas cuestiones que todos los actos elícitos de la voluntad deben estar bajo su dominio. Para ello argumenta desde la autoridad de san Agustín: “nada está tanto en la potestad de la voluntad [facultad] como la voluntad [acto] misma”³⁰ y con variados argumentos de razón. Me detendré en uno de ellos: explica el Doctor Sutil que si está en la potestad de la voluntad querer el fin de modo mediato, mucho más de modo inmediato. Que la voluntad quiere el fin de modo mediato se prueba porque en su poder está dirigir la atención hacia él o no de modo que puede no atender a él y no ejercer acto alguno incluso sobre el bien sumo. Ahora bien si puede ejercer su acto de modo mediato mucho más de modo inmediato³¹. Me he detenido en este argumento porque, a diferencia de Tomás de Aquino, Duns Escoto no parece plantear una circularidad entre los actos del entendimiento y la voluntad que “se mueven mutuamente” si no una prioridad de la voluntad porque si está no impera el entendimiento no muestra nada (aunque Duns Escoto no niegue que para que la voluntad actúe sea necesaria la ostensión)³².

29. “Volendi bonum nec propter se nec propter aliud sed absolute” (J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 1, n. 67).

30. Duns Escoto cita frecuentemente este *dictum* agustiniano (I *Retractationum*, c. 9 y 22) en las cuestiones *De frui*. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 91.

31. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 92.

32. El papel del objeto en la volición es un tema controvertido en la interpretación de los textos de Escoto. Yo me he limitado a hablar de ostensión pues mi explicación es compatible con las dos explicaciones que Escoto ofrece: la de la co-causalidad del objeto con la voluntad (*Lectura* II, d. 25) y la del objeto como condición sine qua non (*Reportatio* II, d. 25). Como es bien sabido no hay texto auténtico de la *Ordinatio* para esta distinción. Una discusión a fondo del problema en su vertiente histórico-exegética puede encontrarse en: S. DUMONT, *Did Scotus change his mind on the will?*, en J. AERTSEN-K. EMMERY JR.-A. SPEER (eds.), *After the condemnation*

En esta misma línea defiende otras tres tesis que me limito a enumerar sin explicar en detalle: no es la visión la que produce la *fruitio*³³; no es el bien el que mueve a la voluntad a querer pues la voluntad asiente libremente a cualquier bien lo mismo al mayor que al menor³⁴ y la voluntad no quiere todo en función del fin último, pues en ese caso todo acto sería un *uti*³⁵. Por tanto, todos los actos elícitos de la voluntad están bajo su dominio y esto abarca los actos hacia el bien en sí y hacia el bien ventajoso.

Siendo así las cosas ¿cómo debe categorizarse la voluntad como facultad que elicit libremente sus actos? Una buena explicación se encuentra en un pasaje donde Duns Escoto compara la voluntad libre con el apetito sensitivo. El texto se sitúa en el contexto de la discusión sobre el sujeto del acto del “*frui*”; concretamente se está respondiendo a la cuestión de si el apetito sensitivo puede tener este acto (*frui*). La respuesta es negativa y el argumento es que no puede adherirse al objeto como no referible y por ello *ducitur non ducit*³⁶. Ahora bien, de ello se deduce que lo específico de la voluntad libre es la capacidad de querer el bien “como no referible”; es decir, de querer el bien en sí. Pero esto es precisamente la *affectio iustitiae*. Porque la voluntad quiere el bien en sí (como no referible); es decir, porque es capaz de *frui* (o dicho de otra manera porque posee la *affectio iustitiae*) puede superar el movimiento que le inclinaría a querer necesariamente lo ventajoso. Que la *affectio iustitiae* funciona como moderadora de la *affectio comodi*, y permite trascender el orden natural ya lo señalaron autores como Boler, Wolter y Barbosa siguiendo un clásico texto de Escoto³⁷. Lo que ellos no señalaron

of 1277. *Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth century. Studies and Texts* (Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2001) 719-794.

33. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, nn. 136-137.

34. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 147.

35. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 148.

36. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1 p. 3, q. 1-5, n. 180.

37. “*Illa igitur affectio iustitiae, quae est prima moderatrix affectionis comodi et quantum ad hoc quod non oportet voluntatem actu appetere illud ad quod inclinat affectio comodi, et quantum ad hoc quod non oportet eam summe appetere (quantum scilicet ad illud ad quod inclinat affectio comodi) illa —inquam— affectio iustitiae est libertas innata voluntati: quia ipsa est prima moderatrix affectionis talis*” (J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 49). Los subrayados son míos.

es que la *affectio iustitiae* guarde relación con el *frui* como acto por el que la voluntad quiere el bien sin referirlo de modo que puede querer el bien en sí y no para sí. Al hacer esta relación se entiende mejor por qué Escoto dice que la *affectio iustitiae* es la misma libertad de la voluntad. En efecto, sólo por poseer la capacidad de *frui* la voluntad supera su condición de apetito: ya no es conducida por el óptimo y puede trascender ese orden. La idea de relacionar la *affectio iustitiae* con la misma condición de obrar *libere* de la voluntad proviene de Enrique de Gante, como ha mostrado recientemente Stephen Dumont³⁸.

El famoso experimento del pensamiento, tomado en último término de Anselmo³⁹, en que Escoto piensa un ángel creado con una voluntad que solo posee la *affectio commodi* pero no la *affectio iustitiae*⁴⁰ es signitativo de este mismo pensamiento. Según explica Escoto, ese ángel poseería una voluntad como apetito pero no una voluntad libre porque poseería un apetito intelectual similar al del bruto aunque guiado por la deliberación racional. ¿Por qué una inclinación que sigue a la deliberación no sería libre? Una facultad de estructura oréctica que fuera movida por el objeto (aun solo como causa final o especificativa) sería una potencia pasiva, cuya operación hacia su objeto sería determinada por otra instancia (el entendimiento). Aunque el entendimiento fuera tal, y

38. Cfr. S. DUMONT, *The background to Duns Scotus's theory of the two affections of will*, comunicación presentada en el Congreso "Pleasures of Knowledge" organizado por la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Munich-Freising, 20-25 de agosto de 2012).

39. Stephen Dumont ha demostrado que de modo inmediato Escoto toma el experimento de Olivi. Cfr. S. DUMONT, *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*, "The Modern Schoolman" 72 (1995) 149-167. Efectivamente cuando se lee el texto del *De casu diaboli*, se observa que Anselmo propone el caso pero no para ilustrar el punto preciso que Escoto quiere mostrar.

40. "Secundum Anselmum *De casu diaboli* cap. 12, si esset angelus habens instrumentum cum affectione commodi, posset ratiocinare, et non esset libertas nec peccatum in eo (secundum Anselmum), sed tantum esset ibi inclinatio (sicut appetitus sensitivus inclinatur), et tamen intellectus esset indifferens ad cognoscendum alia; igitur per istam indifferentiam ad cognoscendum a qua non salvatur libertas in voluntate (nec appetitus sensitivus), quia tantum inclinaretur ad intelligibilia (ita tamen naturaliter ad intelligibilia sicut appetitus sensitivus ad sensibilia), nondum esset liber. Igitur non quia potentia intellectualis, ideo est libera" (J. DUNS ESCOTO, *Lectura*, II, d. 25, q. un., n. 33). El texto se cita por la edición crítica de la *Opera Omnia* de Escoto (edición Vaticana).

por tanto deliberativo, no por ello la voluntad dejaría de sufrir un determinismo psicológico: no sería libre. Para Escoto defender la libertad de la voluntad, exige superar la comprensión de la voluntad libre como un apetito que sigue el juicio de la razón y cuya libertad estribe en que ninguna de las opciones que la razón presente agote la razón de bien.

En el pasaje de S. Juan Damasceno que estábamos analizando la diferencia entre el apetito y la voluntad quedaba glosada a través de la sentencia que referida al apetito se lee “*ducitur non ducit*”⁴¹ y propongo que referida a la voluntad debería leerse a la inversa *ducit non ducitur*. La voluntad *ducit*. La voluntad conduce su acto.

El Doctor Sutil se pregunta cuál es el presupuesto de los actos elícitos y señala que el presupuesto es la *voluntas* (facultad). En el caso de la voluntad nos encontramos ante una potencia activa pues no guarda relación a lo principiado como la materia respecto de la forma (potencia pasiva) sino que es causa (agente) de lo principiado por ella. De entre las clasificaciones que Duns Escoto ofrece de las potencias activas⁴² se ha de decir que la voluntad se opone a los principios activos naturales por su modo de elicitar el acto (que es libre); es una causa activa (de acciones inmanentes) respecto de sus actos elícitos; y es una causa equívoca (no produce efectos similares a ella misma y goza de una indeterminación que es plenitud (no insuficiencia).

Para Tomás de Aquino, por ejemplo, una potencia se dice activa cuando su potencialidad es contemplada en relación con la operación y no en relación con una forma determinante (en ese caso sería potencia pasiva). Por consiguiente un apetito que puede elicitar un acto segundo cuando es especificado por un objeto (respecto del cual no se comporta como una materia) sería una

41. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* II, c. 22 (PG 94, 946).

42. “Secundo dubitatur circa praedicta quomodo reducitur talis causa ad actum si indeterminata est ex se ad agendum et non agendum. Responsio: est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo” (J. DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 15, n. 31) Cfr. también n. 34. El texto se cita por la edición crítica de la *Opera Philosophica* publicada por el Franciscan Institute (St. Bonaventure).

potencia activa. Pero Duns Escoto no contempla así las cosas. La potencia es o un principio de obrar o un modo del ente⁴³. La *voluntas* es potencia en el sentido de ser un principio de acción: es una potencia o principio activo. Ahora bien, cuando la potencia se toma como principio de obrar, dice Duns Escoto, no se opone al acto ni es incompatible con él⁴⁴. Por ello una potencia activa se concibe como un *acto primero* (por contraposición al acto segundo que es su operación). En el caso de la voluntad, es un *poder* capaz de moverse a sí misma y poner su acto porque lo contiene virtualmente: es un *acto virtual*. Todo ello es coherente con la descripción antes dada: la voluntad conduce no es conducida (*ducit non ducitur*), o con una traducción más libre pone su acto y no es movida a ponerlo. Como se ha explicado más arriba, a propósito del experimento del ángel, en la opinión de Duns Escoto, si la voluntad tuviera la forma de un apetito no sería libre.

¿Cuál es el presupuesto de que los actos de querer puedan ser elicitados? Duns Escoto lo explica así: se requiere un principio suficiente que sea un *acto primero*. Y eso es la voluntad como facultad o potencia activa. Es *acto primero* y por tanto *puede* —eso significa potencia activa: un acto que tiene poder— de suyo elicitar su *velle* de tres modos respecto de *cualquier* objeto: querer el bien de modo absoluto, querer el bien en sí o querer el bien referido a otro bien. Puede elicitarlo o no elicitarlo, elicitarlo para aceptar o para rechazar. En esto consiste su ser libre. Y puede hacerlo porque ser potencia activa está unido a quedar liberado de la dinámica del apetito: puede querer el objeto presentado no solo como óptimo sino en sí mismo o de modo absoluto. Por ello la *affectio iustitiae* que le otorga esta capacidad constituye su intrínseca libertad y está ligada a lo que en las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* llama la indeterminación de superabundante suficiencia que la voluntad posee en razón de una ilimitación de actualidad que posee *quodammodo*⁴⁵.

43. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 1-2, n. 14.

44. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, q. 1-2, nn. 41-48.

45. Ver nota 42.

Tras la explicación que ha sido dada puede verse que no hay un hiato, como defiende Boler⁴⁶, entre libertad metafísica (el poder de querer, no querer o abstenerse de querer propio de la voluntad) y la libertad moral (la capacidad de querer lo recto superando la natural inclinación a lo ventajoso). Pues la llamada libertad moral (la *affectio iustitiae*) es en realidad la constitutiva capacidad de la voluntad para querer el bien en sí sin referirlo a otra cosa, como señalan las cuestiones *De frui*, que presupone la indeterminación de la voluntad a la que se refieren la *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Aunque la posición de Boler ha sido criticada⁴⁷, la solución que aquí se propone no aparece en la literatura secundaria al respecto.

La conclusión que se puede ahora extraer con claridad es que la voluntad *qua libera* es una causa (o principio) agente que opera de modo completamente opuesto a la naturaleza: no es una causa tal que puestas las condiciones y presente su objeto *tenga* que actuar. La raíz de este cambio estriba en que la voluntad libre queda liberada de la estructura de apetito (marcada por la *affectio commodi*) si bien puede querer lo ventajoso (puede querer lo bueno refiriéndolo a un contexto de bienes-fines que marquen qué es lo óptimo) pero no ya de modo necesario.

La *voluntas naturalis* —lo que antes se ha llamado el apetito natural de la voluntad— no es voluntad *stricto sensu* y se concibe como un apetito al que solo se le asignan voliciones habituales o aptitudinales (tendencias) pero no voliciones actuales (actos

46. “As far as I can tell, then having dual *affectiones* is neither necessary nor sufficient for ‘superabundant sufficiency’. In particular, the capacity to refuse to act no matter what the antecedent conditions seems no more mysterious if the will has but one basic inclination and no less mysterious if it has a hundred. But perhaps it is easier if one thinks, as I do, that it is not really significant for the theory of dual affections —that is, if the theory simply presupposes the ‘metaphysical’ freedom of the will rather than contributing to its explanation” (J. BOLER, *Transcending the natural* cit., 115-116).

47. “I wish to suggest that Scotus thought the freedom expressed in our superabundant sufficiency consisted exclusively in the possibility of restraining the *affectio commodi* with the *affectio iustitiae*. As one might expect, this proposal has its origin in the view that the ability to do otherwise is enough to render an agent morally responsible. This view could be accommodated if for Scotus superabundant sufficiency is not understood as some general power but rather as a specific ability —namely, the ability to transcend the pursuit of one’s advantage” (S. LEE, *Scotus on the will: The rational power and the dual affections*, “Vivarium” 36 (1998) 52).

elícitos)⁴⁸. Hay que notar que aquí el adjetivo ‘aptitudinal’ es adjetivo *alienans*: anula el carácter de acto de la volición llamada aptitudinal. La volición aptitudinal es equivalente a la voluntad natural. En otro estudio⁴⁹ me ocupé detalladamente del significado de esta última noción en Duns Escoto. Allí también clarifiqué en qué contextos usa Duns Escoto el término “apetito” para referirse a la voluntad. Resumo aquí brevemente las conclusiones:

(a) La voluntad natural significa para Escoto en primer lugar la capacidad pasiva de recibir la propia perfección; entonces la voluntad posee un cierto apetito natural que sigue a la propia forma pero que no debe entenderse como un acto elícito. Bajo esta perspectiva la voluntad no es voluntad en sentido estricto y no se puede hablar de un acto de querer⁵⁰.

(b) La voluntad natural también puede significar la posibilidad (no real o fáctica) de que existiera una voluntad que poseyera solo una inclinación hacia lo más ventajoso (*affectio commodi*) y pudiera actuar conforme a los juicios de la capacidad intelectual de deliberar sobre lo óptimo. Tal voluntad sería entonces un mero apetito intelectual identificable con su inclinación hacia lo ventajoso. Esa hipotética voluntad natural no sería una causa libre.

A continuación se expondrán algunas tesis del pensamiento de santo Tomás sobre la voluntad a fin de contrastarlo con el de Duns Escoto.

3. TOMÁS DE AQUINO: LA VOLUNTAD COMO APETITO RACIONAL

Presentaré el pensamiento de santo Tomás sobre la voluntad de modo mucho más sucinto exponiendo cuatro tesis básicas:

48. Cfr. J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 152.

49. Ver nota 9.

50. “Tunc dico, quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle: sed ly ‘naturalis’ distrahit ab utroque et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis” (J. DUNS ESCOTO, *Ordinatio* III, d. 17, q. un, n. 13).

a) *Voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* son dos actos
no dos potencias

La distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio* no responde a una distinción de dos potencias sino a una diferencia de movimientos o actos dentro de la potencia volitiva⁵¹. La diferencia entre el acto de la voluntad *ut natura* y *ut ratio* puede encontrarse en *Summa Theologiae* 3, q. 18 así como en *In III Sententiarum* d. 17 donde santo Tomás usa esta distinción para explicar un problema teológico: si Cristo quería con su voluntad humana la Pasión.

En estos textos⁵² el elemento determinante de la distinción es de qué conocimiento precedente resulta el acto de la voluntad. Se trata de una distinción según el modo en que el objeto es presentado a la voluntad por el entendimiento⁵³.

b) La *voluntas ut natura* es la *simplex voluntas*

La *voluntas ut natura* es un querer que sigue a un conocimiento que no hace comparación (*sine collatione*), de lo que resulta que la cosa

51. Sobre esta distinción en Tomás de Aquino véase: C. BARNES, *Christ's two wills in Scholastic Thought* (Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 2012) 113-158; E. AGUILÓ PASTRANA, *Libertad y fin de la voluntad en Santo Tomás de Aquino, Thesis ad Doctorandum in Philosophia totaliter edita* (Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Romae, 2011) 141-161; A. ROBIGLIO, *L'Impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà* (Vita e pensiero, Milan, 2002) y T. ALVIRA, *Naturaliza y voluntad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio* (Eunsa, Pamplona, 1985).

52. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 3, q. 18, a. 3, c.; ver también: *In III Sententiarum* d. 17, q. 1, a. 1, qc. 3, ad. 1.

53. “Ad primum ergo dicendum, quod *theosis* secundum Damascenum est voluntas naturalis, quae scilicet in modum naturae movetur in aliquid secundum bonitatem absolutam in eo consideratam; *bulesis* autem est appetitus rationalis, qui movetur in aliquod bonum ex ordine alterius: et haec duo a Magistro aliis nominibus dicuntur voluntas ut natura, et voluntas ut ratio: secundum quae tamen non diversificatur potentia voluntatis: quia diversitas ista est ex eo quod movemur in aliquid sine collatione, vel cum collatione. Conferre autem non est per se voluntatis, sed rationis. Unde illa divisio voluntatis non est per essentialia, sed per accidentalia: et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione, vel sine collatione. Tamen utraque istarum in Christo fuit, scilicet voluntas ut natura, quae est *theosis* et voluntas ut ratio, quae est *bulesis*” (TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 1.). El subrayado es mío.

se quiere por el bien que contiene en sí. Ahora bien la captación de algo como bueno en sí puede ocurrir porque una realidad tiene carácter de fin (*simplex velle*) o porque la cosa se presenta sin su referencia al fin y se ama a condición de no ser incompatible con el fin (querer imperfecto⁵⁴). Esta es precisamente la solución que santo Tomás da para el caso de la voluntad humana de Cristo en relación con la pasión y la muerte: la rechazaba desde la *voluntas ut natura* pero la aceptaba desde la *voluntas ut ratio*⁵⁵.

Como se ve santo Tomás coloca del lado de lo *ut natura* dos actos que Escoto consideraba propios del querer libre: el querer el bien como no referible (*frui*) y el querer el bien de modo absoluto (*velle neutrum*). Por otra parte, la llamada *voluntas ut natura* no es equivalente al apetito natural. La voluntad sigue siempre al conocimiento también cuando *quiere* naturalmente⁵⁶. La llamada *voluntas ut natura* no es equivalente al apetito natural porque sigue al conocimiento y es, por tanto, un acto elícito y no simplemente una tendencia. También en esto el planteamiento de santo Tomás y el de Escoto difieren: la voluntad natural en sentido real para Escoto solo posee voliciones aptitudinales (tendencias) y no voliciones actuales.

c) La *voluntas ut ratio* es el ámbito de actos
que abre el juicio deliberativo

Mientras que el *simplex velle* es el acto que llamamos *voluntas ut natura*; *voluntas ut ratio* es todo acto de la voluntad que sigue a la deliberación. Respecto de los primeros no cabe libre albedrío,

54. Cfr. A. ROBIGLIO, *L'Impossibile volere* cit., 3-119. A Robiglio siguiendo una sugerencia de Cayetano (cfr. pp. 35 y 36) propone que la *voluntas ut natura* para Tomás de Aquino consiste en querer lo imposible, en el sentido de que es un querer sin atender al orden circunstancial y concreto en que se presentan los bienes en su jerarquía. No pienso que la voluntad *ut natura* alcance sólo ese tipo de querer, ni que este deba ser caracterizado como querer "lo imposible" sino más bien como "querer condicionado o imperfecto" pero estoy de acuerdo con él en que los actos elícitos más claros que pueden calificarse como *simplex voluntas* son precisamente tales.

55. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 3, q. 18, a. 5 y 6 c.

56. Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y voluntad* cit., 39-47.

respecto de los segundos sí⁵⁷. Los actos de la voluntad que siguen al conocimiento con cierta comparación son libres porque ahí ningún objeto atrae de modo natural el querer de la voluntad sino que esta puede elegir entre bienes particulares (e incluso —aunque no entraré en el detalle de esta explicación— de la voluntad depende que un juicio se constituya en ‘último’ y determinante⁵⁸). A través de la deliberación de la razón se determina de modo concreto el objeto del querer. Aunque santo Tomás de Aquino identifica en algunos pasajes la *voluntas ut ratio* con la *electio*, el análisis de los textos permite decir que también la *intentio* y el *consensus* son actos que siguen a la deliberación y por tanto son también actos o voliciones “*ut ratio*”⁵⁹. En todo caso la voluntad es *domina sui actus* y se mueve a sí misma en relación con este ámbito de actos que siguen a la deliberación (*voluntas ut ratio*) y, siempre, una vez está ya en acto.

57. Eso no significa que el simplex velle sea un acto natural y no voluntario. Cfr. E. Aguiló Pastrana, *Libertad y fin de la voluntad* cit., 158.

58. La explicación del proceso de elección en Tomás de Aquino, y si tal proceso implica algún tipo de determinismo psicológico o intelectualismo, es un tema debatido. Yo he seguido la postura defendida por D. GALLAGHER en su artículo: *Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas*, “Archiv für Geschichte der Philosophie” 76 (1994) 247-277. El autor repasa la postura de santo Tomás haciendo un recorrido por todos los textos relevantes desde los más juveniles hasta los de madurez. También se muestra contrario a una versión intelectualista o determinista del papel del entendimiento M. PERKAMS, *Aquinas on choice, will and voluntary action*, en T. HOFFMANN et al. (eds.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics* (Cambridge University Press, Cambridge, 2013) 85-89 [72-90]. Se trata de un estudio detallado sobre la voluntad en Tomás de Aquino que proporciona además una perspectiva sobre la literatura más actual y el *status questionis* de las discusiones. En esta misma línea de interpretación (no intelectualista) se mueven los estudios que tratan el tema de la *akrasia* o debilidad de la voluntad en el pensamiento del Aquinate: véase por ejemplo I. SERRANO, *Debilidad de la voluntad y dominio racional. El problema de la incontinencia y la continencia en la filosofía de Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 2013) y T. HOFFMANN, *Aquinas on the moral progress of the Weak Willed*, en T. HOFFMANN et al. (eds.), *The problem of weakness of will in Medieval Philosophy* (Peeters, Leuven, 2006) 221-247.

59. He formulado una explicación más detallada de este punto en la presentación oral titulada: “*Voluntas ut natura y voluntas ut ratio: Tomás de Aquino y J. Duns Escoto*”, VI Congreso Internacional Iberoamericano “*De natura*” organizado por la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME) en Salamanca (3-5 de Diciembre, 2012). Una explicación más extensa aparecerá en la publicación de las actas del Congreso que se esperan en el 2014.

d) La voluntad es un apetito⁶⁰ que requiere actualización

Ahora bien, ¿cómo se actualiza la voluntad? Es actualizada (en cuanto a su fin o especificación) por el entendimiento y ella a su vez impera sobre el entendimiento (eficientemente). En este juego de mutuas causalidades lo que está en acto primero es el entendimiento no la voluntad: por el hábito de los primeros principios el intelecto da la primera especificación *ut natura* hacia el bien *in commune*. Y, ¿quién mueve a la voluntad al primer acto desde el punto de vista del ejercicio? La voluntad no se mueve a sí misma como causa agente en relación con su *primer* acto: este ha de venir de fuera, según la doctrina expuesta por Aristóteles en *Ética Eudemo* 7: “La voluntad progresa hacia su primer movimiento a partir de un impulso de algún motor exterior que mueve”⁶¹. El Aquinate considera que no todo movimiento que proceda “de fuera” tiene que ser violento (y por tanto opuesto a la naturaleza de la voluntad)⁶². Concretamente sólo Dios puede mover la voluntad sin violentarla porque la ha creado y la mueve como el motor universal al bien universal de modo que la voluntad quede apta para ejercer su acto (*velle*)⁶³.

Una vez constituida en su acto *ut natura* por el que la voluntad habiendo conocido naturalmente los principios (que le son presentados por un intelecto que no requiere que la voluntad lo actualice porque está en acto; es *habitus principiorum*) quiere naturalmente el fin (en el sentido indicado) y, de ese modo, ya está en acto. En la medida en que está en acto, ya se mueve a sí misma a querer todo lo que pertenece al ámbito de la *voluntas ut ratio*⁶⁴ y

60. “The expression ‘natural inclination’ reveals the reason for Aquinas’s interest in this doctrine [Augustine’s theory about the voluntary]. For him—in contrast to later authors such as John Duns Scotus—every voluntary act stems from a natural principle, because it corresponds somehow to the natural ends a creature is striving for [ST 1-2, q. 6, a. 5, c.; q. 10, a. 1, c.]. [...] In other words, the ability to act otherwise (*liberum arbitrium*) presupposes a will, which is necessitated in the sense of being subject to a natural inclination toward the ultimate end” (M. PERKAMS, *Aquinas on choice, will and voluntary action* cit., 84)

61. “In primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 9, a. 4, c.)

62. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 9, a. 4, ad 2.

63. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 9, a. 6, c.

64. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 9, a. 3, c.

puede mover a todas las demás potencias incluido el intelecto. Aquí la voluntad es causa y *domina sui actus*. Estamos en el ámbito del libre arbitrio⁶⁵.

4. CONCLUSIÓN

Para Santo Tomás la voluntad tiene, según lo expuesto, la estructura de un apetito. Y es lógico que al Aquinate no se le plantee especial exclusión entre el modo libre y el modo natural de elicitar los actos uno se basa sobre el otro. El Aquinate advierte la diferencia (antigua por otra parte) entre ambos modos de causar pero no los considera como excluyentes ni constitutivos de una distinción entre facultades o potencias. En este sentido habla el siguiente texto:

A lo primero debe decirse que la voluntad se distingue de la naturaleza como una causa respecto a otra: unas cosas ocurren naturalmente y otras cosas se hacen voluntariamente. El modo de causar propio de la voluntad, que es dueña de su acto, es distinto del modo que conviene a la naturaleza, que esta determinada *ad unum*. Pero, como la voluntad se funda en alguna naturaleza, es necesario que la voluntad participe del modo propio [de causar] de la naturaleza, al menos en algo, dado que lo que es propio de la causa anterior es participado por lo posterior. Y en cada cosa su mismo ser, que es por naturaleza, es anterior al querer, que es por voluntad. Por tanto la voluntad quiere algo naturalmente⁶⁶.

65. Una explicación más detallada sobre el primer acto de la voluntad, que incluye abundante bibliografía al respecto puede encontrarse en: I. FERRELI, *Lo schema a dodici atti ed il pensiero di san Tomasso in ordine alla struttura dell'atto volontario*, Thesis ad doctorandum in Philosophia totaliter edita (Pontificia Universitatis Sanctae Crucis, Romae, 2002) 124-144. No me identifico con la solución que propone este autor, sin embargo, porque no veo cómo clarifica el texto, al que yo he aludido, en el que santo Tomás señala que el primer movimiento de la voluntad en cuanto al ejercicio “viene de fuera”.

66. “Ad primum ergo dicendum quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam, quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quan-

Por el contrario para Duns Escoto naturaleza y voluntad son modos de elicitar los actos que se excluyen: una misma potencia no puede contener ambos modos de obrar porque éstos fundan una diferencia que divide la realidad; es decir, constituyen un trascendental disjunto. El texto paradigmático al respecto (aunque Duns Escoto recoge esta doctrina en muchos otros pasajes de su obra) se encuentra en las *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (IX, q. 15):

Sólo hay dos modos genéricos de elicitar la propia operación. Pues o bien una potencia está por sí misma determinada a obrar de tal manera que por sí misma no puede dejar de obrar si no es impedida desde fuera. O bien no está determinada por sí misma, sino que puede hacer este acto o su opuesto; obrar o no obrar. El primer [tipo de] potencia se llama comúnmente ‘naturaleza’, el segundo se llama ‘voluntad’⁶⁷.

De este modo la voluntad para Duns Escoto *no puede ser un apetito* si es libre, porque *no puede* obrar de modo meramente natural. Efectivamente como se ha visto la voluntad *puede* elicitar su acto de modo que constituya su objeto en fin o en medio (refiriendo o no refiriendo). La voluntad como facultad es una potencia propiamente activa (no factiva), que como causa eficiente opera de modo libre (no natural) y equívoco (no unívoco) porque posee la indeterminación propia del acto (no la de la materia): en ese sentido debe entenderse su calificación de *acto primero*: es un poder actuar.

Por tanto, aunque tanto Tomás de Aquino como Duns Escoto digan que la voluntad es una potencia activa, no dicen lo mismo.

tum ad aliquid, participetur in voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem. Et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 10, a. 1, ad 1).

67. “Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur ‘natura’, secunda dicitur ‘voluntas’” (J. DUNS ESCOTO, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 22).

Santo Tomás está categorizando la voluntad desde la noción de “apetito”; mientras que Duns Escoto, aunque no descarta esa noción que sirve para describir la voluntad natural (una voluntad que no es estrictamente voluntad), la considera inválida para categorizar la voluntad *qua libera*. Esta debe conceptualizarse como poder.

De este contraste fundamental en el esquema general planteado por Duns Escoto y Tomás de Aquino en la comprensión de la voluntad se siguen otras diferencias:

a) Para Tomás de Aquino la diferencia de actos en la voluntad depende fundamentalmente del modo en que el entendimiento presenta los objetos. Para Duns Escoto la voluntad en sentido estricto elicit sus actos respecto de los objetos presentados por el entendimiento de varios modos que dependen de ella misma.

b) Para Tomás de Aquino la voluntad puede tener un acto elícito natural y es libre en relación con todo aquello sobre lo que puede deliberar. Para Duns Escoto no caben actos elícitos de la voluntad que sean estrictamente de la voluntad y naturales. La libertad constituye lo específico de la voluntad *qua talis*.

c) Para Tomás de Aquino la voluntad es especificada por su objeto (lo mueve como causa final) si bien ella misma es causa eficiente de sí (una vez está en acto) y de todas las demás potencias: por ello se plantea la cuestión del primer acto de la voluntad. La voluntad es eficientemente movida “de fuera” sin ser violentada y es movida finalmente por la *synderesis* (que está en acto de por sí). Para Duns Escoto la voluntad como poder, es el único presupuesto necesario para explicar todos sus actos elícitos.

Al mostrar la divergencia entre estos autores se advierten las innovaciones que Duns Escoto introduce en la comprensión de la voluntad y que, aventuro, podrían tener importancia en el modo en que la doctrina será recibida por los autores posteriores,

especialmente en las discusiones de los comentadores de santo Tomás en el siglo XVI y XVII (aunque eso debería ser objeto de una futura investigación)⁶⁸.

68. La investigación para este artículo se ha podido realizar gracias un proyecto concedido por el Gobierno de España a través del Ministerio de Ciencia e Innovación: Naturaleza y voluntad. La génesis de la contraposición entre necesidad natural y causalidad libre de Escoto a Suárez (FFI 2010-15875). Quiero expresar mi agradecimiento a los evaluadores de la revista que con sus sugerencias y críticas me han ayudado a mejorar la calidad del artículo.